

modelo rector del pensamiento humano: primero, la *comunidad* juega un papel decisivo en el desarrollo del individuo y, segundo, los procesos de pensamiento reflejan *factores bioevolutivos y socioculturales*, que los diferencian de los sistemas meramente mecánicos.

Concluyendo (cap. 10) la reflexión actual sólo puede ser provechosa si es fruto de una *labor interdisciplinaria* entre epistemólogos y científicos. Es necesaria una reflexión *amplia, profunda y de nuevas formas* para abordar los nuevos problemas a los que el hombre actual se ve abocado. En ello jugaría un papel central el estudio de la evolución biológica.

El libro contiene un Apéndice: «Nietzsche y la teoría evolucionista del conocimiento» del Dr. José Ignacio Galparsoro Ruiz (305-336) y una amplia referencia bibliográfica (337-362).

Sería muy de desear que el Prof. Ursúa pudiera llevar a cabo este ambicioso programa o, al menos, ponerlo en marcha. Indudablemente ya se han acabado los tiempos en que cada científico se podía aislar impunemente en la campana de cristal de su disciplina, sin atender a lo que los otros científicos estaban llevando a cabo. La TEC plantea muchos problemas, algunos de los cuales se hallan apuntados ya en esta obra. Interesante es la posibilidad de discusión crítica que desde ella se nos brinda.

Xabier INSAUSTI. (UPV/EHU)

HÖSLE, V.: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. C.H. Beck, Munich, 1990.

La absolutización de la subjetividad individual en la fundamentación del conocimiento, la reducción de los modos de saber al método científico y a la funcionalidad técnica de los objetivos instrumentales, el olvido del papel del lenguaje y de la historia, y la percepción de la imposibilidad de fundamentar en sentido último y definitivo la ética: en todo ello consiste la «crisis de la razón», situación advertida y denunciada desde finales del siglo XIX y al menos durante los tres primeros cuartos del XX.

Este es también el panorama intelectual e histórico con que se encontró Karl-Otto Apel, uno de los filósofos alemanes contemporáneos más conocidos, en el inicio de su andadura filosófica, y frente al cual ha pretendido dar una solución global con su obra, combinando ideas nuevas y una cierta reapropiación crítica de la tradición.

Así lo ha entendido también Vittorio Hösle, que ha dedicado recientemente un libro, *La crisis del presente y la responsabilidad de la filosofía. Pragmática Transcendental, fundamentación última, ética* (1990), a la explicación y desarrollo crítico del pensamiento de Apel. Dividido en tres capítulos, se intenta en primer lugar («La crisis de la razón como telón de fondo de la Pragmática Transcendental») reconstruir el desarrollo histórico en el que se muestra la crisis de la razón como punto de partida de su filosofía, señalando las tesis que de algún modo la han influido y anticipado.

La primera referencia es Sócrates, que ya advirtió la autodestrucción de la razón contenida en la sofística y reconoció como tarea de la filosofía la superación argumentativa (discursiva) de la negatividad pura, y mostró, por ejemplo, que la negación de la verdad implica o presupone ya la verdad, así como en qué medida la participación en un diálogo presupone normas éticas fundamentales; si bien se mantuvo en un plano excesivamente formal, sin exponer normas éticas materiales ni realizar una síntesis superadora de la filosofía natural y la ontología presocrática ni, finalmente, extender la ética a la filosofía del Estado, lo cual ocurriría con Platón.

En el helenismo y luego en Roma aparece por primera vez el pensamiento del Estado Universal, que condujo, por otra parte, a una posición absoluta de la subjetividad propia, abstraída de su vinculación a la intersubjetividad fácticamente dada.

Mucho después, en la tradición del Idealismo Alemán, la forma específica de idealismo en que consiste el pensamiento de Schelling y Hegel («idealismo objetivo» lo llama el autor) supone la aceptación de «aprioris» que también tienen validez ontológica. El sistema de Hegel es de especial relevancia, pues por un lado se adhiere a la concepción neoplatónica relativa a que lo absoluto se identifica con la subjetividad pura, pero por otro, frente al de Kant, concede un lugar a una determinada esfera intersubjetiva (relaciones sujeto-sujeto). Y en esta tensión entre la *lógica* como teoría de una subjetividad absoluta, y una «filosofía real» que proporciona estructuras intersubjetivas, hay una ruptura que pone en peligro la consistencia del sistema.

En el fondo, con Hegel se cerró una época: la filosofía se despegó de la tradición —emprendida por Platón— de una teología filosófica y del concepto de lo absoluto como concepto fundamental del pensamiento. Por otra parte, desde el siglo XVIII comienza a adquirir importancia el estudio de la historia en relación con la evolución y rasgos fundamentales de la cultura propia, pero también de las demás. Intensificado en el XIX, condujo a que la categoría de historia se hiciera dominante frente a la noción de lo atemporal, aunque también a que las ciencias humanas fueran determinadas en gran medida por el relativismo.

A todo ello se añade la crisis del Cristianismo y de la metafísica tradicional, cifra en ciertas inconsistencias teológicas, como el problema del mal y otros; en el nuevo alcance de la categoría de historia frente a la de atemporalidad, así como del relativismo frente a la idea de lo absoluto; en la aparición del capitalismo, la industrialización, la técnica, la influencia (por la industrialización) de los descubrimientos científicos en el «mundo de la vida», la presentación de la Teoría de la Evolución, y la separación cada vez mayor entre la racionalidad de valores y la de fines; y por último, en motivos políticos encuadrados en la crisis de valores de Occidente, de Europa.

Después de Hegel y de la primacía de las categorías filosóficas de *objetividad* y *subjetividad*, pasa a un primer plano la de *intersubjetividad*: la antropología de Feuerbach, el pragmatismo de Peirce, la filosofía dialógica desde Ebner a Buber, parte de la fenomenología de Husserl, la filosofía existencial y la hermenéutica, son sus claros exponentes. Lenguaje y sociedad se convierten así en objeto de la reflexión filosófica, al tiempo que se constituyen, paralelamente a este desarrollo, algunas nuevas ciencias como la lingüística y la sociología, que influyen, a su vez, en la filosofía (filosofía analítica y marxiana).

En la filosofía hermenéutica aparece como punto central la idea del *com-*

prender o de la *comprensión* como un tipo de conocimiento empírico que se diferencia claramente de las dos clases de experiencia dominantes desde Descartes a Kant (e incluso hasta el Wittgenstein del *Tractatus*): la percepción externa de objetos y la autopercepción. La especial dificultad de la comprensión, sin embargo, conduce fácilmente a consecuencias relativistas y escépticas. Por ello se le concede especial importancia a la filosofía de Heidegger, sobre todo a *Ser y tiempo*: el significado de este libro parece residir en haber trasladado al nivel de la ontología fundamental las reflexiones acerca del comprender, hasta entonces encuadradas en la ontología regional; es decir, en haber dado a la idea de la comprensión un significado y una validez universales, frente a su concepción como subdivisión o parte. Además, hay también en ese libro, aunque no sin encerrar determinados problemas, la visión de una constitución intersubjetiva del sujeto (*Mitsein*, lenguaje).

En último lugar, son destacables las influencias de Ch. S. Peirce, que desarrolló la tesis del sentido intersubjetivo de las teorías científicas según el consenso de la comunidad de científicos, y J. Royce para quien la interpretación —no sólo la percepción y la concepción— es también un modo de conocimiento, lo que tiene que ver con la idea de que todos los procesos sociales se basan en la interpretación de signos y que hay una comunidad de científicos.

En el segundo capítulo del libro («La respuesta de la Pragmática Transcendental al reto intelectual de la crisis de la razón») pretende exponer de forma breve los puntos esenciales del pensamiento de Apel, designado bajo el título general de «Pragmática Transcendental», cuya tesis central es resumida en la asunción del giro de la filosofía contemporánea, por el que la subjetividad ha sido sustituida y relevada por la intersubjetividad. El descubrimiento de un campo conceptual de intersubjetividad en ciertos terrenos hace que no sea posible un retroceso desde esa situación. Por otra parte, casi todas las filosofías posthegelianas son consideradas inconsistentes e incluso autocontradictorias, pues lo que presuponen, esto es, la posibilidad de verdad filosófica, o lo niegan explícitamente o por lo menos no lo alcanzan, y al mismo tiempo se alejan de la producción de la más alta forma de reflexión teórica acerca de la validez, que la tradición ha desarrollado en la forma de la clásica *filosofía transcendental*.

El acierto de la Pragmática Transcendental reside entonces, según Hösle, en haber unido intersubjetividad y reflexión (esto es, la interrogación acerca de las condiciones de su propia posibilidad y validez): se trata de una filosofía reflexiva de la intersubjetividad, que pretende integrar y superar la filosofía de Kant, como filosofía transcendental irreflexiva de la subjetividad; la del primer Peirce, en tanto que filosofía transcendental irreflexiva de la intersubjetividad; y finalmente la de Fichte, como filosofía transcendental reflexiva de la subjetividad. De esta manera, la Pragmática Transcendental puede ser vista como un fichteanismo de la intersubjetividad. Efectivamente, en Apel la intersubjetividad es principio último de la filosofía y toma estatuto transcendental, mientras que en otras versiones menos sólidas se considera meramente como un fenómeno real.

Por ese motivo, le parece a Apel que el logro más significativo de la filosofía contemporánea es la superación de lo que él llama el «solipsismo metódico», rasgo característico de la filosofía moderna desde Descartes hasta el Idealismo Alemán (e incluso hasta Husserl), que consiste en la convicción siguiente: que, en prin-

cipio, uno solo puede conocer algo *como* algo y hacer ciencia de ello; de otro modo: que la posibilidad y validez del juicio y la voluntad es una producción constitutiva de la conciencia individual y no presupone (presuposición lógico-transcendental) una comunidad de comunicación.

En este sentido, el surgimiento de la filosofía hermenéutica y especialmente las contribuciones de Wittgenstein y Heidegger tuvieron de positivo la orientación hacia el lenguaje, lo cual introdujo un tercer paradigma en la metafísica occidental, con la *intersubjetividad* mediada lingüísticamente como concepto básico, tras la ontología prekantiana y la filosofía trascendental de la conciencia, en las que el *Ser* y la *subjetividad pensante*, respectivamente, se hallaban en el centro.

Apel opta por una concepción del lenguaje que se encuentra en conexión con las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, aunque rechazando su pluralismo relativista y acercándose a la fundamentación trascendental del lenguaje del *Tractatus*. Por otra parte, su filosofía del lenguaje, desarrollada al hilo de una crítica de Peirce, Morris, Wittgenstein, Heidegger, Austin y Searle es la raíz de su solución de la controversia entre *explicación y comprensión*, así como de su idea de una fundamentación última reflexiva y de su reconstrucción de la filosofía de la historia. En definitiva, resulta obvio que para Apel los temas de la filosofía en general se cimantan en la filosofía del lenguaje.

Por otra parte, la primacía de la relación entre sujetos le permite considerar la racionalidad ética como la forma de racionalidad fundamental, presupuesta siempre por las demás: la racionalidad científica del análisis causal, que presupone la racionalidad tecnológica de la acción conforme a fines, por un lado, y la racionalidad hermenéutica del comprender y del acuerdo, que presupone de modo especial la racionalidad ética, por otro. Por ello, frente a la práctica totalidad de los filósofos del siglo xx, pretende una fundamentación de la ética, que además sea una fundamentación última, concepto por el que entiende una fundamentación *de* principios y no *desde* principios, y para lo cual desarrolla una teoría trascendental de la *intersubjetividad consistente en una transformación de la filosofía de Kant*, no en la forma del solipsismo (unidad del objeto de conciencia y autoconciencia), sino como unidad intersubjetiva de la interpretación por medio de la comprensión de sentido y el consenso respecto a la verdad. Con ello quiere superar e integrar la ontología tradicional, la teoría moderna del conocimiento y la filosofía analítica contemporánea del lenguaje, estableciendo a la vez un puente entre la filosofía teórica y la práctica.

Uno de los elementos esenciales de su teoría es la idea de un *apriori de la argumentación*, según el cual, para el que habla, permanece siempre presente la convicción de la existencia de verdad, convicción asentada en la presuposición necesaria de la existencia de una *comunidad de comunicación real*, de la cual él mismo se ha convertido en miembro a través del proceso de socialización, y una *comunidad de comunicación ideal* que debería estar en situación de comprender adecuadamente el sentido de los argumentos y de juzgar definitivamente su verdad. A la vez, dos principios regulativos expresan, para cada una, sus condiciones fundamentales: asegurar la supervivencia de la especie humana como la comunidad de comunicación real y realizar la comunidad ideal en la real.

En consecuencia, se entiende que la relación de tensión entre la comunidad real y la ideal constituye la historia humana. Punto que, sin embargo, introduce determinadas aporías relacionadas con la idea de la historia regida por un principio ide-

al que, además, es considerado *a priori*, permitiendo la posibilidad del normativismo, pero con el problema de la fundamentación de ese principio, al tiempo que introduce la tesis, nada fácil de probar y fundamentar, de la historia —con todos sus retrocesos parciales— como progreso (acercamiento de la comunidad real a la ideal), y la idea de una comunidad ilimitada, cuya realización es la meta de la historia.

Por último, en el capítulo final («Crítica de la Pragmática Transcendental») se destaca en primer lugar la elevadísima pretensión de la filosofía de Apel, lo cual no deja de ser legítimo en principio, señalando acto seguido sus carencias, ya no compatibles con esa pretensión: la filosofía de la naturaleza no representa casi ningún papel, faltan reflexiones sobre estética, filosofía de las matemáticas y de la religión —cuya necesidad, no obstante, habría que justificar—, y dentro de la filosofía práctica hay lagunas. Asimismo, la tesis de los tres paradigmas le parece a Höhle parcial, aunque correcta; y critica la convicción de Apel de que fundamentación última e intersubjetividad van de la mano, pues históricamente es falso.

El resto del libro pretende una confrontación detallada de la Pragmática Transcendental de Apel con una exposición original del autor, que califica como «idealismo objetivo de la intersubjetividad». Para él, la teoría de la intersubjetividad, junto a la de la fundamentación última, necesita una referencia ontológica más concreta, y considera que ésta la proporciona una cierta vuelta a la tradición alemana del «idealismo objetivo», especialmente a Hegel.

Ricardo ACEBES JIMÉNEZ

MARINA, J. A.: *Teoría de la inteligencia creadora*. Anagrama, Barcelona, 1993. 384 pp.

I

Con plena conciencia de la importancia del tema que se ventila en estas casi cuatrocientas páginas —pues es de pensadores avisados no olvidar jamás que «lo que pensamos sobre nosotros mismos es una parte real de lo que somos»—, se pasa a formular, a poco de comenzar la lectura, la *teoría* que Marina irá explicitando en contra de la concepción dominante según la cual no habría que ver en la inteligencia otra cosa que la capacidad de recibir información, elaborarla y producir respuestas eficaces. En efecto, reconocer esos dos rasgos básicos de la inteligencia *humana* que serían crear la información e inventar los fines, supone ir mucho más allá de teorías como la de Newell, hoy sin duda dominantes, que rebajarían la actividad inteligente a su faceta meramente instrumental.

Coincidiendo en esto con las recientes reflexiones de Scarle al respecto, lo que aquí se echa en cara a la psicología computacional no es sino su profunda incapacidad, preñada de consecuencias, de dar cuenta de la subjetividad humana. No es casualidad que este rasgo capital de nuestros procesos mentales se haya venido mostrando reacio a integrarse en la imagen del mundo propia de las ciencias naturales, a despecho de los múltiples intentos realizados. Por eso subraya Marina la necesidad de «conocer el modo humano de ser sujeto», aludiendo como de pasa-